35e ANNÉE (4e SÉRIE) N° 17 24 AVRIL 1913

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

Prix d'abonnement pour tout l'Univers { 15 francs à l'Edition complète. 10 — à l'Edition partielle.

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Hte-Marne).

QUESTIONS de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Un professeur de l'Université, catholique pratiquant et curieux de choses religieuses, m'entretenait dernièrement d'une nouvelle conception du miracle, — proposée, me disait-il, par M. Le Roy dans une réunion de philosophes qui se tint à Paris tout récemment, — et appelée, selon lui, à remplacer la conception vulgaire qu'on trouve dans les manuels de théologie.

Le nom de M. Le Roy, mêlé, si je ne me trompe, aux controverses modernistes, et ce que j'ai cru comprendre de la théorie nouvelle, me mettent en défiance ; mais je ne suis pas sûr d'avoir bien compris. Le charitable *Ami* voudrait-il me venir en aide, et me dire en quoi consiste cette théorie nouvelle, et ce qu'il en faut penser ?

R. — Chaque mois, la *Société Française de philosophie* tient, à la Sorbonne, des séances où l'on discute sur des questions relatives aux préoccupations de la pensée contemporaine. Ces discussions sont publiées par le *Bulletin de la Société Française de philosophie* [1] sous forme de comptes rendus détaillés, revus et mis au point par les interlocuteurs eux-mêmes. C'est dans le *Bulletin* de mars 1912 que l'on trouve la relation d'une discussion sur le miracle, discussion qui eut lieu dans la séance du 28 décembre 1911 [2].

Qu'un pareil sujet soit discuté entre savants, on pourrait être tenté de s'en réjouir comme d'un symptôme de l'importance croissante que l'on attache maintenant à l'étude des phénomènes religieux et à celle des croyances catholiques. Certains publicistes l'ont fait, et ont entonné des chants d'espérance, voire même des refrains de victoire. Nous n'avons pas le courage de les imiter. L'incompétence théologique de la plupart des interlocuteurs est vraiment par trop criante : comment réprimer un sourire quand on lit un commentaire sur « quelques lignes de la *Cité des Dieux* » *(sic)* de S. Augustin (p. 112) [1], et des variations à propos de « la rétrogradation du soleil sur le cadran d'Achar » *(sic)* (p. 118) ? Mais surtout, ce que l'on a exposé et discuté dans cette réunion, ce n'est point la conception catholique du miracle, mais une conception nouvelle, issue d'un système philosophique dont l'Eglise ne veut pas. La doctrine des théologiens catholiques n'a été mentionnée que pour être aussitôt écartée comme périmée, comme impensable pour des esprits modernes. A des discussions orientées de la sorte, nous ne voyons pas bien ce que le catholicisme pourrait gagner.

Voici quelle fut, selon M. Brunschwicg, l'occasion du débat (p. 108) : « La conférence que nous venons d'entendre a été provoquée par l'étude du *Vocabulaire ;* quand on est arrivé au mot *miracle,* on s'est trouvé en face de la conception que M. Le Roy avait développée dans ses articles des *Annales de philosophie chrétienne* (1906), et on s'est demandé si cette conception devrait prendre la place de la conception vulgaire, ou si elle ne devait pas être considérée comme une conception différente, une conception B, correspondant à un sens tout autre du mot miracle. » M. Le Roy résuma sa manière de voir dans cinq thèses, qui servirent de base à l'argumentation. Au cours de celle-ci intervinrent MM. Brunschwicg, Parodi, et surtout le P. Laberthonnière qui exposa longuement sa propre théorie du miracle. MM. Blondel et Couturat, absents de la réunion, envoyèrent leurs observations par lettres, et celles-ci furent insérées avec les répliques de M. Le Roy, dans le compte rendu.

Pour répondre à votre question, nous allons : 1° vous faire connaître les vues de M. Le Roy sur le miracle ; 2° vous dire ce qu'à notre avis il en faut penser.

I

Le problème du miracle se pose au philosophe, explique M. Le Roy, parce qu'il existe des faits

[1] Chez Armand Colin, rue de Mézières, Paris.

[2] Etaient présents MM. Belot, Brunschwicg, Bureau, Darlu, Delacroix, Delbos, Dumas, Dwelshauvers, Halévy, Laberthonnière, H. et J. Lachelier, X. Léon, Le Roy, Meyerson, Milhaud, Pacaut, Parodi, Roustan, Tisserand, Winter.

[1] Tous nos renvois qui ne portent pas d'autre indication se rapportent au n° de mars 1912 du Bulletin de la *Société Française de Philosophie*.

extraordinaires que la pensée religieuse qualifie de miraculeux : telles les guérisons de Lourdes, celles qui se produisirent au cimetière St-Médard sur le tombeau du diacre Pâris, celles qui s'accomplissaient autrefois dans les temples d'Esculape, celles que réalisent tels ou tels thaumaturges de l'Inde ou d'ailleurs. Ce sont ces faits qu'il s'agit de considérer. On écarte du débat « la plupart des miracles bibliques et évangéliques. Le plus important d'entre eux est la résurrection de Jésus... Pourquoi j'écarte ces faits ? C'est qu'à leur sujet se pose une question préalable d'exégèse... Quelles données réelles fournissent les textes ? Quelle part faut-il faire à la légende, au mythe, aux fausses lectures, aux interprétations inconscientes, aux symboles allégoriques pris peu à peu au pied de la lettre, etc. ? [1] Remarquez qu'en toute hypothèse on n'a pas à se préoccuper d'établir une théorie qui explique indistinctement toutes les fables hagiographiques ; beaucoup d'entre elles sont en effet des fables et ne comportent qu'une explication exégétique. Il y aurait donc un départ à faire, et je répète qu'un tel travail ne peut être discuté avec fruit dans les quelques heures dont nous disposons. Voilà pourquoi j'écarte ce dont je songe moins que personne à contester l'importance. » (p. 90).

Ce sont les autres miracles qui retiendront l'attention, les cas de guérison, — ceux que M. Loisy appelait assez irrévérencieusement le « menu fretin des miracles. » Après avoir écarté les définitions qui sont ordinairement données par les « manuels » catholiques, M. Le Roy nous dit que « *pour définir le miracle, deux groupes de caractères sont requis, les uns matériels, les autres spirituels ;* » le miracle est donc « un complexe formé d'un phénomène étonnant et d'une signification religieuse » (p. 95) ; et ses « caractères définiteurs » sont les suivants :

1° Le miracle est un fait extraordinaire sans doute, « mais qui suppose et implique *un phénomène*, une apparition sensible. »

« 2° Le miracle est un fait inséré dans la suite phénoménale commune, et y *faisant contraste, ressaut.* »

« 3° Tout miracle est un signe, je veux dire un fait comportant signification religieuse, *un fait significatif dans l'ordre religieux.* »

« 4° Il ne peut être parlé de miracle qu'à propos d'un fait dont n'est possible aucune explication physique ou psychologique exhaustive, *dont la production requiert, dont le déterminisme implique des conditions spécifiquement religieuses.* » (P. 96-97. C'est nous qui soulignons).

Une simple explication suffirait à donner à ces formules un sens nettement conforme à la doctrine catholique ; nos lecteurs s'en rendent compte aisément. Mais voyons un peu dans quel sens les développe M. Le Roy.

Puisque le miracle est un phénomène sensible, il peut être, à ce point de vue, objet d'étude pour le savant : « Une physique du miracle est légitime et même nécessaire » (p. 97). Et voilà pourquoi M. Le Roy « se préoccupe d'établir un cadre général d'intelligibilité où puissent prendre place les faits matériellement merveilleux qui constituent le corps du miracle » (p. 98).

Cette « atmosphère d'intelligibilité » (p. 101), c'est une théorie physique où les lois qui régissent la nature matérielle seront conçues de telle manière que « le miracle n'apparaisse plus » au savant « comme une sorte de scandale » (p. 105), et qu'en tant que phénomène, il reçoive une explication physique et philosophique suffisante.

Pour établir ce « cadre général d'intelligibilité, » M. Le Roy propose deux séries de considérations : les unes sur le concept de « lois naturelles, » les autres sur la définition de la matière. Nous prions nos lecteurs de ne pas se laisser troubler par ces remarques de pure philosophie : nous touchons ici au cœur même de la théorie nouvelle que nous propose M. Le Roy.

Voyons ce qu'il nous dit des lois naturelles d'abord. Quand nous étudiions nos manuels sur les bancs du séminaire, la principale objection que nous proposaient les incrédules était tirée de la fixité absolue des lois de la nature : « on se représentait » alors, écrit M. Leroy (p. 98), « le monde comme un immense mécanisme auquel présidait une rigoureuse nécessité. » Dans une conception de ce genre, les faits miraculeux devenaient « radicalement inexplicables. » Mais la critique des sciences, telle qu'elle s'est développée au cours de

[1] Pour l'édification de nos lecteurs, nous rappellerons ici les deux condamnations suivantes : « Prophetiæ et *miracula in sacris litteris* exposita et *narrata sunt poetarum commenta...* et utriusque Testamenti libris mythica continentur inventa... » *(Syllabus*, prop. 7). — « Si quis dixerit miracula nulla fieri posse, proindeque omnes de iis narrationes, *etiam in Sacra Scriptura contentas*, inter fabulas vel mythos ablegandas esse..., anathema sit. » (Conc. Vatican., *De fide*, can. 4). — Les miracles d'Esculape et des thaumaturges de l'Inde ou d'ailleurs ne comporteraient-ils donc jamais d'explication exégétique ou autre ? — Un peu plus loin, p. 92, voici en quels termes M. Le Roy parle des miracles bibliques : « L'Ancien Testament ne rapporte guère que des miracles de force ; avec le Nouveau, ce sont les miracles de vie qui passent au premier plan ; l'élément de prestidigitation et de fantasmagorie s'élimine de plus en plus tandis que s'affirme l'aspect moral et religieux, le caractère bienfaisant et spirituel... » — Et, répondant à M. Brunschwicg, il disait (p. 115, 116) : « La distinction que fait M. Brunschwicg se ramène en somme à celle de la magie et de la religion : la conception A serait la conception magique du miracle, tandis que la conception B en serait la conception religieuse. » (Voir plus haut ce que M. Brunschwicg entend par conception A et B). « Or *il est indiscutable que la religion est sortie, pour une part, de la magie ;* mais elle en est sortie, et il faut tenir compte de cela. *Que la conception magique du miracle ait des racines dans la tradition, je ne le conteste pas :* c'est le début, et il est naturel que plus on remonte haut dans le passé, plus on en trouve de nombreux représentants. Mais cette conception n'est pas la seule qui ait des racines traditionnelles... *Il n'y a pas de magie, surtout dans le judéo-christianisme, qui n'implique un commencement de religion.* Mais ce qu'il importe principalement de noter, c'est la direction de pensée sur laquelle on a tendu de plus en plus à mettre l'accent. Or il ne me paraît pas douteux que le sens du mouvement va de la conception A vers la conception B : le rôle du miracle au sens magique est en décroissance manifeste. »

ces années dernières, sous l'influence de M. Boutroux et de son livre sur *La contingence des lois de la nature* [1], de M. Poincaré, et de M. Le Roy lui-même, a fait justice de ce déterminisme rigide et mécanique, et démontré que de vraies sciences, la physique, la chimie, par exemple, et surtout la biologie et les sciences psychologiques, laissent place à une certaine contingence et que leurs lois ne s'appliquent point avec cette précision rigoureuse qu'on observe dans les lois du type mathématique. On a observé de plus que les lois scientifiques visaient moins à saisir ce qu'est la nature en elle-même, qu'à exprimer la constance de ceux de ses effets qui sont perçus par nous, de celles de ses forces que nous pouvons capter et utiliser; elles sont « des instruments ordonnés à la conquête pratique de la nature. » Il est clair que des « lois de la nature » aussi adoucies, aussi flexibles ne posent pas devant le miracle une barrière qu'il ne pourrait franchir sans rupture, et M. Le Roy le remarque avec complaisance (p. 100) [2].

Au point de vue des lois naturelles, le miracle ne répugne donc pas nécessairement *à priori*. Mais comment se produit-il ? Pour le comprendre, il nous faut, avec M. Le Roy, faire une nouvelle série de considérations relatives à l'activité de l'esprit sur la matière. La tâche ici est aisée, car M. Le Roy lui-même « résume en deux mots ce qu'il a avancé au sujet de la matière. »

« Mon point de départ a été le principe de l'idéalisme tel que la philosophie moderne l'a mis hors de conteste : *on ne peut rien définir qu'en termes de conscience et relativement à l'esprit* [3]. » Remarquons bien que ce principe de l'idéalisme est universel : la matière elle-même, comme tout le reste, devra donc se définir en termes de conscience et relativement à l'esprit. Or la matière, qui est « une réalité véritable », est perçue par nous « sous le double aspect de l'inertie mécanique et de la dégradation qualitative : elle est le siège de la nécessité et son mouvement est une descente. » Je crains bien que la plupart de mes lecteurs, habitués à peu près exclusivement aux concepts et à la terminologie scolastiques, n'entendent pas grand'chose à ces formules singulières : je leur demande la permission de les expliquer.

Dans tout système idéaliste, l'esprit seul existe absolument, le reste n'existe que par relation avec l'esprit. « Selon cette conception, écrit ailleurs M. Le Roy [4], la matière existe sans doute, mais elle n'existe que dans et par l'esprit, intérieurement et relativement à l'esprit. » Or l'esprit, — et sur ce point, la terminologie de M. Le Roy nous paraît influencée par les célèbres métaphores de M. Bergson, — doit être conçu comme une puissance de jaillissement, comme un mouvement d'expansion créatrice et libre, comme un bouillonnement de vie et d'activité : nous nous le représentons comme un flux montant par sa propre puissance, se surpassant lui-même sans cesse dans un continuel déploiement de vie. Mais dans ce mouvement en haut, l'activité spirituelle rencontre un obstacle, qu'elle doit vaincre pour affirmer sa liberté et continuer son œuvre créatrice : c'est la matière. Celle-ci est l' « inertie » s'opposant à l'activité de l'esprit, elle est « le siège de la nécessité » que la liberté de l'esprit doit dominer : elle nous apparaît comme une « dégradation qualitative », et « son mouvement est une descente », parce qu'elle se heurte violemment à la force ascensionnelle de l'esprit. Telle est l'idée que M. Le Roy se fait de la matière, conformément aux principes de l'idéalisme.

Ce concept idéaliste de la matière s'éclaire encore par un rapprochement. Car « il y a une réalité — l'habitude — qui dérive de l'esprit, mais se retourne contre lui, marque une direction de chute, procède par inertie rectiligne, et tend à l'inconscience, au mécanisme. Dès lors, ne tiendrait-on pas compte à la fois de toutes les données du problème » (tel du moins que le pose l'idéalisme) « *en concevant la matière selon l'analogie de l'habitude ?* et peut-on même imaginer une autre façon d'y parvenir ? De là ma définition de la matière comme *un groupe d'habitudes invétérées.* » (p. 102).

Nous obtenons ainsi, grâce à l'analogie de la matière avec les habitudes spirituelles, une définition de la matière conforme au postulat initial, c'est-à-dire formulée « en termes de conscience et relativement à l'esprit. » M. Le Roy se défend néanmoins d'être « subjectiviste » ; car il « ne songe pas à déclarer l'existence de l'univers matériel relative à *l'esprit individuel qu'est chacun de nous,* » mais relative à l'ensemble des esprits et des monades, comme il le dit ailleurs. Ainsi subordonnée à l'esprit, la matière peut être modifiée, travaillée, conquise par lui. Et nous arrivons ainsi à la théorie du miracle.

Le miracle, en effet, manifeste « non point l'action de l'esprit en général sur la matière, mais l'action d'un esprit individuel ou d'un groupe d'esprits individuels. » Voici comment la chose s'explique. Dans la conception de la matière qui est celle de M. Le Roy,

> *Notre corps* apparaît comme constitué par *un faisceau d'habitudes*, en particulier d'habitudes motrices, comme constituant le système des mécanismes au moyen desquels nous agissons. Au fond et pour ainsi dire *en droit, il s'étend à l'univers entier ;* et ce que nous appelons communément *notre corps* n'en est que la région de moindre inconscience et d'activité plus libre.

[1] Sur l'œuvre philosophique de M. Boutroux et l'importance des vues qu'il développe dans l'ouvrage que nous citons et qui fut sa thèse de doctorat, cf. P. Gaultier, *L'Œuvre philosophique d'E. Boutroux*, dans *Revue des Deux Mondes*, 15 oct. 1912. — Voir aussi *Ami* 1912, p. 585.

[2] Au point de vue philosophique, il y aurait bien des remarques, bien des réserves à faire sur ces prétendus résultats de la critique des sciences : trop rigides jadis, les lois de la nature sont devenues bien molles aujourd'hui. Mais sous peine d'être infini, nous devons borner nos observations aux points essentiels à la notion du *miracle* que nous présente M. Le Roy.

[3] Dans tout ce passage c'est nous qui soulignons.

[4] *Dogme et critique*[2], p. 237.

D'autre part ce que nous appelons *notre esprit n'est également que le centre clair d'une réalité beaucoup plus vaste.* Une large nébulosité l'entoure, comme une pénombre où résident des pouvoirs d'action qui sommeillent au cours de la vie ordinaire, mais qui peuvent exceptionnellement entrer en exercice. D'ailleurs en faisant appel de cette façon aux théories de *l'inconscient,* je n'oublie pas que celui-ci ne déborde pas la conscience claire seulement du côté des fonctions inférieures : il y a *l'infraconscient* qui tend vers le biologique pur, mais il y a aussi le *supraconscient* que nous voyons à l'œuvre par exemple dans les actes de puissance créatrice.

Cela posé, et sans que j'insiste davantage, on peut *concevoir la possibilité d'une action de l'esprit sur la matière :* il ne fait ainsi que *revivifier des habitudes.* On peut concevoir aussi des circonstances où cette action manifeste une puissance anormale : ce sont les cas où *l'esprit reconquiert une partie de lui-même qui dort habituellement dans l'inconscience.* On peut concevoir enfin le *rôle générateur de la foi* dans cette reprise, *la foi* (au sens le plus large du mot) *étant un acte de l'esprit où collaborent conscience et subconscience.* Et de là les formules que j'ai longuement commentées dans mes articles [des *Annales de philosophie chrétienne*].

Ainsi, considéré *dans sa matière, le miracle est un fait naturel, explicable,* dont seulement l'explication n'est pas du type physique, mais fait intervenir l'action créatrice de l'esprit.

Laissons de côté pour un instant le rôle générateur de la foi : nous y reviendrons ; — et cherchons à bien nous rendre compte de cette reprise de possession de l'esprit sur ses habitudes inconscientes, et par là sur notre propre corps, et par celui-ci sur l'univers matériel ; car selon l'idéalisme de M. Le Roy, habitudes spirituelles, corps humain et univers matériel sont choses analogues sur lesquelles l'esprit agit par un procédé semblable. Voici, par exemple, le miracle de la résurrection tel que M. Le Roy le décrit [1]. Dans le passage qu'on va lire, on retrouvera sous d'autres termes la théorie de la matière que nous venons d'exposer, et son application concrète à un miracle en particulier.

Je rappellerai d'abord une conception générale de la matière dont j'ai ailleurs exposé les grandes lignes, et qui se justifie par l'ensemble de la critique idéaliste depuis Descartes [2].

Selon cette conception, la matière existe sans doute, mais elle n'existe que dans et par l'esprit, intérieurement et relativement à l'esprit. En tant que *matière pure,* elle s'impose à l'esprit, mais n'est qu'une virtualité : *c'est la loi qui oblige l'esprit pour agir à se réduire en mécanismes et habitudes.* En tant que *matière actuelle,* elle a une réalité explicite et concrète, mais est l'œuvre de l'esprit : *c'est le groupe des mécanismes qu'il a montés pour agir, le système des habitudes qu'il a contractées.*

En parlant ainsi, bien entendu, je n'envisage pas la matière séparément par rapport à chaque esprit individuel. Lien commun des monades et résultat de leur activité collective, elle est *sociale* et elle est *héréditaire,* elle est *mutualité* et *tradition* [1]. En sorte que, malgré les conclusions idéalistes précédentes, chaque esprit individuel naît au sein d'une matière préexistante qui vraiment le limite et le conditionne, sur laquelle peu à peu il se conquiert et dont ensuite il concourt à poursuivre l'élaboration [2].

Il faut ajouter que la plus grande partie de la matière [jadis créée par l'esprit] est aujourd'hui tombée dans l'inconscience et dans l'automatisme, elle a échappé à son auteur et s'est retournée contre lui, elle fonctionne maintenant par inertie comme un mécanisme où on s'est laissé prendre, comme une habitude invétérée devenue irrésistible et tyrannique [3]. Ainsi elle fait échec à la liberté de l'esprit, qui en droit serait souveraine, et le progrès humain consiste à s'en libérer graduellement.

Dans ces conditions, qu'est-ce que *notre corps ? Un groupe de fonctions, le système des habitudes et mécanismes* organisés en vue de la vie pratique, *notre point d'insertion dans la matière.* Et ce qui le fait nôtre, ce n'est pas ce qu'il puise de tout fait dans le trésor commun, ce ne sont pas les éléments antérieurs qu'il capte, qu'il utilise momentanément, puis qu'il abandonne ; *c'est qu'il est construit par nous,* qu'il nous sert et nous exprime, qu'il y a entre notre âme et lui cette indéfinissable ressemblance qu'on trouve entre l'artiste et son œuvre...

Au surplus... *la matière n'est pas une mosaïque d'objets radicalement distincts juxtaposés les uns aux autres. Un corps, c'est* [pour l'esprit qui l'utilise] *un point de vue sur le tout,* un centre de coordination, et il ne faut pas y chercher un morceau, mais *un aspect ou une perspective de la continuité universelle.*

Ainsi en est-il du corps particulier que nous appelons notre corps. S'il est nôtre, c'est comme foyer de perception et d'initiative ; mais par ailleurs *on peut dire en un sens que nous sommes tous constitués les uns des autres, que nous coïncidons tous quant à la chair.* NOTRE VRAI CORPS, AU FOND, C'EST L'UNIVERS ENTIER, EN TANT QUE VÉCU PAR NOUS. *Et ce que le sens commun appelle plus strictement notre corps en est seulement la région de moindre inconscience* et d'activité plus libre, la partie sur laquelle nous avons directement prise et par laquelle nous pouvons agir sur le reste.

Que nous venions à lâcher ce point par où nous tenons la matière et sommes insérés en elle, que les mécanismes qui le composent viennent à s'arrêter, soit par une lente usure, soit par un accident qui les brise, qu'ayant échappé à l'âme et n'étant plus incessamment remontés ils se dissolvent peu à peu dans la masse commune des rouages anonymes qui fonctionnent par inertie, *c'est la mort,* c'est-à-dire la cessation de l'activité pratique, la disparition phénoménale : *notre cadavre ne subsiste plus que dans la perception des autres monades,* dont il devient la proie. D'ailleurs il ne faudrait pas croire que, par la mort, l'âme soit totalement désincarnée. Elle emporte avec elle son corps en tant que matière pure ; ce corps subsiste à titre de virtualité, *radicaliter* dit S. Thomas [4]. Le germe, la ten-

[1] *Dogme et critique*[2], p. 237 ss. ; c'est nous qui soulignons la plupart du temps.

[2] En note M. Le Roy ajoute : « Je ne puis insister ici sur les preuves. Elles se résument à deux principales. D'abord, une preuve *a priori :* critique du réalisme ontologique, où l'on montre l'inconcevabilité radicale de tout support ou substrat, distinct des qualités, phénomènes, relations, qui ferait à la matière une base d'existence hétérogène à la pensée. Ensuite, une preuve *a posteriori :* critique de la perception et de la science, où l'on montre que la matière ne saurait être définie, à quelque degré que ce soit, que par rapport à l'esprit et en fonction de l'esprit. »

[1] On se souvient que, pour les Modernistes (cf. Encyclique *Pascendi),* le rôle de la tradition, dans l'Etat et dans l'Eglise, est de mettre un frein aux initiatives individuelles : la tradition est donc une barrière de l'esprit, tout comme la matière.

[2] « C'est ainsi que la doctrine en question n'est pas un subjectivisme. »

[3] « Il y a ici, remarque en note M. Le Roy, un point de contact entre la théorie de la matière et celle du péché originel. » Grand Dieu, qui l'eût cru ?

[4] En note, M. Le Roy renvoie à S. Thomas, *Summa theol., Supplem.,* q. LXX, art. I, *in corp.* et *ad 1m.* Le mot *radicaliter* s'y trouve bien *ad 1m,* mais M. Le Roy le prend à contre-sens, en appliquant à la *matière* et au *corps* ce que S. Thomas dit des *puissances sensibles de l'âme* humaine.

dance qui persistent ainsi sont ce qui rend possible et *concevable* une *résurrection*, laquelle n'est pas autre chose qu'une reprise des fonctions de l'activité pratique, une reconstruction de mécanismes plus ou moins semblables à ceux qu'on avait perdus ou une réparation de ces derniers. — Telle serait, ajoute en note M. Le Roy, la résurrection de Lazare : *une sorte de guérison.*

Tel est donc le miracle dans sa matérialité : c'est une extraordinaire reprise de possession de l'esprit individuel sur la matière, et tout spécialement sur la matière qui constitue notre propre corps. Et comme notre corps fait partie de la continuité universelle, M. Le Roy s'est trouvé naturellement amené à garder comme types de *tous* les miracles ceux qui avaient pour objet le corps humain : *les miracles de guérison.*

Or parmi les forces dont l'esprit dispose pour reconquérir son empire absolu sur la matière, une des principales est *la foi*. Il faut entendre ce mot « dans l'acception la plus large : ce n'est tout d'abord ni forcément la foi chrétienne ou en général la foi religieuse, ni même une foi légitime et fondée. C'est moins encore une foi pleine, achevée, parfaite, ayant acquis toute sa détermination, toute sa clarté » (p. 151). « Toute foi peut être efficace, de la manière qui nous importe ici » (p. 105), et même une « foi subliminale » (p. 101). Toutefois « la foi la plus efficace est la foi religieuse, » surtout si elle est « légitime et fondée, » si elle est « une foi vraie » (p. 105).

Cette « foi génératrice » du fait miraculeux, ce n'est pas la foi en tant qu'elle est « source de représentations, » c'est la foi considérée dans sa « fonction unitive » plutôt que dans sa « fonction cognitive ». « De cette foi, envisagée dans sa fonction dynamogénique, dit-il encore, c'est l'élément *confiance* qui agit plutôt que l'élément *représentation* » (p. 105). Cette foi est une « *force véritable, capable d'intervenir avec efficacité, même parmi les forces physiques* » (p. 101).

« Or si nous considérons les faits dits miraculeux, nous observons sans doute une grande variété dans les circonstances de production. Toutefois, parmi ces circonstances variables, il en est une qui semble constante, partout et toujours présente. C'est que le fait apparaît en rapport avec une foi : foi de l'agent, ou du sujet miraculé, ou de la foule environnante. Là, *par conséquent* [1], doit être cherché l'élément explicatif et générateur » (p. 100-101), « la cause productrice *immédiate* » (p. 105) du fait miraculeux. Et M. Le Roy insiste sur ce dernier mot. La foi n'est point la cause du miracle en ce sens qu'elle obtiendrait l'intervention de Dieu qui produirait lui-même le miracle. Non : l'initiative divine n'est, en dernière analyse, la source du miracle que « par l'intermédiaire de la foi génératrice qui en est la cause immédiate du côté de sa frontière phénoménale. En définitive l'action de Dieu dans le miracle a pour terme immédiat la foi génératrice, non point directement la matérialité du fait, et c'est par le moyen de cette foi que cette matérialité est produite » (p. 106).

Bref, « *il n'y a de miracle que par la foi* » (p. 104).

Mais jusqu'ici nous n'avons encore « que des faits candidats au titre de miracles » (p. 104). Car « le miracle n'est pas » encore « suffisamment caractérisé par sa matière phénoménale. D'après la tradition elle-même, il y a de *faux miracles* ou *prestiges* qui ne sont pas moindres matériellement que les vrais, dont seulement la signification religieuse est absente ou menteuse » (p. 86). Comment donc pourrons-nous distinguer les vrais miracles des prestiges? C'est que le vrai miracle, le miracle surnaturel est le fruit et le signe d'une foi vraie et surnaturelle. Ce n'est donc point le vrai miracle qui permet de discerner la vraie foi : c'est au contraire parce que la foi génératrice est vraie que le miracle peut être dit vrai et surnaturel : si elle était fausse, le même fait matériel, demeurant identique, cesserait d'être un miracle : « le discernement du miracle n'est possible qu'à la foi » (p. 86). Bien loin de confirmer la vérité d'une doctrine, le miracle lui emprunte sa propre valeur : il en est ainsi le *signe*, l'*argument*. Et voilà pourquoi « dans le miracle, au sens plein du mot, le phénomène physique est inséparable de la signification religieuse qu'il véhicule... On peut définir le miracle : *une signification religieuse qui prend corps et devient active dans le plan des phénomènes* » (p. 86 ; cf. p. 104). « Le jugement définitif sur les faits candidats au titre de miracles relève de ce que la tradition religieuse appelle *discernement des esprits*. Il suppose une foi préalable ; en ce sens, nous devons conclure qu'à prendre les choses en toute rigueur, *il n'y a de miracle que pour la foi* » (p. 107).

Ainsi apparaît la double relation qui unit la foi et le miracle : c'est la foi, même rudimentaire, qui produit le miracle : « *il n'y a de miracle que par la foi;* » et c'est encore la foi, et tout particulièrement la foi chrétienne, qui le discerne : « *il n'y a de miracle que pour la foi* » (cf. p. 151).

II

La critique des idées que nous venons d'exposer aussi soigneusement que possible portera principalement : 1° sur l'application faite par M. Le Roy de conceptions idéalistes à la notion du fait miraculeux ; 2° sur le rôle qu'il attribue à la foi dans la production et le discernement du miracle.

I. — Que M. Le Roy ait donné son adhésion à l'idéalisme moderne, nous ne l'en féliciterons certes pas ; mais après tout, en embrassant cette erreur, il ne nuit directement qu'à sa propre personne, et s'il s'en tenait là, nous le plaindrions, sans donner toutefois à son cas plus d'importance qu'il ne convient. Malheureusement M. Le Roy ne s'en tient pas là : sincèrement attaché

[1] C'est nous qui soulignons le sophisme au passage : *cum hoc, ergo propter hoc.*

au catholicisme, il s'est donné pour tâche de repenser, avec sa mentalité idéaliste, les dogmes que l'Eglise impose à sa foi : par ce biais, il s'expose et aux observations des théologiens, et même au jugement de l'Eglise.

Mais d'abord voyons la méthode. M. Le Roy l'a appliquée à la notion même du *dogme,* à celle de *la résurrection du Christ,* à celle de la *présence réelle,* à celle de *la personnalité de Dieu,* à celle du *miracle,* etc. Voici comment il procède. A sa foi catholique, il demande l'énoncé du dogme ; quand une définition du magistère extraordinaire existe, il la prend, il en dégage le sens strict en le débarrassant aussi complètement qu'il le peut de toute vue philosophique systématique. Quand la notion dogmatique est ainsi épurée et comme desséchée, il la revivifie en la plongeant dans un milieu philosophique nouveau qui est le système idéaliste, où elle croît, s'épanouit en une sorte de scolastique idéaliste. Cet exercice de transposition ne manque ni de difficulté ni d'intérêt : « Etant donné que l'idéalisme est la vraie philosophie, comment peut-on interpréter de manière qu'un idéaliste les trouve *pensables* les notions de dogme, de miracle, etc. ? » Voilà le schéma du problème qu'on peut répéter à propos de chaque dogme enseigné par l'Eglise.

Telle est la méthode. Examinons maintenant le résultat. C'est un tel changement de sens que les catholiques parviennent à peine à reconnaître, sous ces explications philosophiques, le dogme auquel ils ont donné leur foi. Souvent les expressions sont restées les mêmes : mais elles reçoivent une interprétation nouvelle. Tout dernièrement, M. Blondel se plaignant, à tort ou à raison, qu'on ait fait subir à ses doctrines une transposition analogue, exprimait son impression par une comparaison fort suggestive : supposez, disait-il en substance, qu'on exécute sur le piano, sans tenir compte des dièzes marqués, une sonate écrite en *fa dièze ;* on aura beau jouer très exactement au clavier les notes marquées sur les portées, le morceau, malgré cette demi-exactitude matérielle, sera défiguré. Ainsi en est-il des transpositions philosophiques de M. Le Roy : même quand il garde les formules exactes du catholicisme, la valeur s'en trouve changée. M. Le Roy a beau démontrer qu'il respecte scrupuleusement le tracé ecclésiastique des dogmes définis, il ne fait par là qu'augmenter le malaise des catholiques qui, en l'écoutant, perçoivent des résonances étranges, et ne reconnaissent plus ni la mélodie, ni les harmoniques, ni l'accent maternel qui les avaient charmés dans l'enseignement de l'Eglise.

Cette dissonance est-elle grave ? En quoi consiste-t-elle au juste ?

Pour en juger, deux méthodes s'offrent à nous. On pourrait d'abord confronter d'une part les résultats du travail auquel se livre M. Le Roy et d'autre part la doctrine catholique intégrale, c'est-à-dire telle qu'elle est authentiquement enseignée, non pas seulement par les anathèmes conciliaires ou les définitions *ex cathedra,* mais aussi par le *magistère ordinaire ;* c'est de ce point de vue surtout que M. Le Roy a été jusqu'ici critiqué par les auteurs catholiques : ils ont signalé dans ses travaux, à côté de formules heureuses et nouvelles, une quantité d'affirmations difficilement conciliables ou même incompatibles avec la vraie doctrine de l'Eglise : nous avons nous-mêmes, en exposant la notion que M. Le Roy se fait du miracle, signalé un point ce ce genre ; nous en indiquerons bientôt quelques autres. Mais on peut, on doit même, à notre avis, aller plus loin, et critiquer non seulement les conclusions de détail auxquelles aboutit M. Le Roy, mais aussi et surtout son point de départ, son principe, son postulat et lui dénier même le droit de poser le problème qu'il voudrait résoudre. — Etant donné, dit équivalemment M. Le Roy, que l'idéalisme moderne est une vérité acquise, comment un philosophe d'aujourd'hui peut-il penser le dogme catholique ? — Que l'idéalisme soit un système actuellement démontré, et que les dogmes catholiques doivent en conséquence être traduits en formules philosophiques nouvelles, c'est cela même que nous mettons en question.

Nous n'ignorons certes pas qu'en posant à M. Le Roy la question préalable sur la valeur de sa philosophie, nous nous exposons à être traités de haut. C'est lui qui, parlant du « principe d'immanence, » a écrit [1] : « On peut dire qu'en avoir pris conscience claire est le résultat essentiel de la philosophie moderne : *Qui refuse de l'admettre ne compte plus désormais au nombre des philosophes ;* qui ne parvient pas à l'entendre marque ainsi qu'il n'a point le sens philosophique. » Ailleurs, il a dit du « principe idéaliste » qu'il est « l'âme de toute la philosophie moderne, et *le résultat le plus certain auquel jusqu'à présent elle soit parvenue* [2]. » Et si quelqu'un fait mine de lever la main sur ces *tabous,* M. Le Roy le renvoie étudier la philosophie sur les bancs d'une école, en lui indiquant comme manuel ses propres travaux ; et si, après examen, le pauvre élève n'est point convaincu, s'il persiste à élever des doutes, tant pis pour lui ! Il « marque ainsi qu'il n'a point le sens philosophique, » et tout est dit.

Ce mépris transcendant n'empêche point la question d'être posée, il ne la résout pas ; certaines gens s'obstinent, malgré les rodomontades de M. Le Roy, à vouloir regarder de près l'idole devant laquelle il monte la garde ; les théologiens ne s'effrayent pas trop de ses menaces : on leur a dit tant de fois qu'ils n'entendaient rien aux systèmes philosophiques qu'ils finissent par s'amuser du reproche, et n'en continuent pas moins leur nécessaire travail de critique ; et ils persistent à se demander, nonobstant l'indignation de M. Le Roy, ce que vaut l'idéalisme.

Ce qu'il vaut ? La réponse se trouve dans tous

[1] *Dogme et critique*[2], p. 9.
[2] *Ibid.,* p. 47-48.

les penseurs catholiques qui, depuis le temps de Descartes, et même bien avant lui, jusqu'à nos jours, ont examiné l'idéalisme, critiqué le criticisme, et conclu à la fausseté radicale de ces systèmes. M. Le Roy conteste la valeur de leur réfutation : peut-être ferait-il bien de commencer par la connaître. En tout cas, les conclusions auxquelles aboutissent les philosophes scolastiques ont sur celles de M. Le Roy un double avantage : c'est qu'elles n'ont ni à « corriger » le bon sens, ni à « adapter » les formules dogmatiques.

Insistons un peu sur ce dernier point, car si le système idéaliste ne cadre pas avec la philosophie rudimentaire impliquée dans l'enseignement de l'Eglise, il est, par le fait même, convaincu d'erreur aux yeux de nos lecteurs, qui sont bons catholiques. Je sais bien que M. Le Roy n'aime pas qu'on parle de philosophie catholique, surtout si l'on sous-entend que cette philosophie catholique coïnciderait avec la philosophie scolastique prise dans ses grandes lignes. Et cependant, il est hors de doute que l'Eglise a le droit d'exercer son autorité pour proscrire une philosophie qui pousserait la critique de l'intelligence jusqu'à détruire les fondements rationnels de la foi. Il est hors de doute qu'une affirmation philosophique connexe à un point révélé, relève *ipso facto* du magistère infaillible de l'Eglise. Il est hors de doute qu'une philosophie se soumet d'avance au jugement de l'Eglise si elle prétend donner une explication rationnelle des dogmes révélés, une *théologie*. A ce triple titre, l'Eglise est intervenue au cours des âges dans les débats philosophiques, et les a dirimés par son autorité infaillible pour le bien de ses enfants. Ces interventions successives sont désormais assez nombreuses pour former, sinon un système achevé, ce que nous ne pensons pas, du moins des lignes directrices fort nettes, des thèses détachées qui sont comme les forts avancés qui défendent la citadelle du dogme.

Or, — et M. Le Roy ne l'a sans doute pas assez remarqué, — c'est surtout depuis un siècle que l'Eglise est intervenue, tant par des définitions solennelles que par son magistère ordinaire, dans les questions philosophiques, et son intervention a toujours consisté à répudier les thèses de ce criticisme moderne auquel M. Le Roy donne toute sa confiance, et à désavouer les essais de ceux qui voulaient interpréter les dogmes révélés en les transposant dans les concepts des systèmes philosophiques modernes. Les actes, familiers à nos lecteurs, de Grégoire XVI, de Pie IX, de Léon XIII et de Pie X, les condamnations de Lamennais, de Bautain et de Bonnetty, d'Hermès et de Günther, de Wegscheider et Froschammer, les canons du Concile du Vatican, les encycliques de Léon XIII pour ramener à la philosophie scolastique, et surtout la condamnation du modernisme par Pie X sont autant de coups portés directement ou indirectement à la philosophie criticiste des temps modernes, dont dépend très étroitement l'idéalisme si cher à M. Le Roy ; et les thèses positives qui résultent de ces condamnations se trouvent être, malgré le déplaisir que cela cause à beaucoup, les piles fondamentales qui supportent l'édifice de la philosophie scolastique, formellement désignée par Pie IX, Léon XIII et Pie X comme une philosophie vraie, conforme à l'enseignement de l'Eglise, et nullement périmée pour l'époque où nous vivons : « *Methodus et principia, quibus antiqui Doctores scholastici Theologiam excoluerunt, temporum nostrorum necessitatibus scientiarumque progressui minime congruunt,* » lisons-nous parmi les propositions condamnées dans le *Syllabus* (prop. 13 ; Denzinger-Bannwart, n. 1713).

Ce n'est pas à dire que le philosophe qui veut croire au Christ doit commencer par se convertir à Aristote : on ne lui demande de se convertir à aucun *système* particulier, pas plus à celui d'Aristote ou de S. Thomas qu'à celui de S. Augustin, de Scot ou de Suarez. Mais ce que l'Eglise exige, c'est qu'il respecte les assises fondamentales auxquelles viennent s'appuyer tous ces systèmes, parce que, sans ces données de bon sens, la foi ne serait plus possible ; ce que l'Eglise exige, c'est qu'il renonce aux *systèmes* et aux méthodes modernes issus d'une critique excessive, destructrice de la raison ; ce qu'elle exige, c'est que le philosophe qui veut être croyant sache placer l'autorité du magistère infaillible au-dessus de ses préférences systématiques ; c'est enfin qu'il ait assez de confiance en elle pour ne pas crier sottement qu'elle renie la raison et paralyse les recherches, quand elle ne fait que désavouer un système ou condamner une opinion périlleuse, alors que tout son passé proclame que nulle institution humaine n'a témoigné autant d'estime, n'a rendu autant de services qu'elle à la cause de la vraie philosophie et du vrai progrès de la civilisation.

II. — Venons-en maintenant au rôle que M. Le Roy attribue à la foi dans sa théorie du miracle. Ce rôle est double : la foi force spirituelle produit le fait merveilleux « candidat au titre de miracle ; » de plus elle le spécifie en lui donnant une signification religieuse vraie, et par là-même le discerne.

Il y aurait beaucoup à dire sur la conception que M. Le Roy se fait de la foi ; comme elle ressemble à celle des modernistes ! Sur un point, même, elle rappelle d'autres erreurs. M. Le Roy, on s'en souvient, nous déclare que la foi génératrice des miracles est la foi considérée « dans sa fonction unitive plutôt que dans sa fonction cognitive, » dans « l'élément confiance » plutôt que dans « l'élément représentation. » Cette distinction n'est pas inconnue des théologiens : déjà Luther et ses disciples immédiats insistaient beaucoup sur la valeur et la fécondité de la « foi fiduciale, » et beaucoup moins sur celles de la « foi des dogmes » que les protestants contemporains ne connaissent plus guère... Cette rencontre entre M. Le Roy et

les protestants serait-elle aussi fortuite qu'elle en a l'air [1] ?...

Nous préférons laisser cette question en suspens, et remarquer, avec le P. Laberthonnière [2], que personne n'avait jusqu'ici considéré la foi comme agissant physiquement sur la matière: « Que par la foi on échappe aux limitations et aux écrasements de ce monde, qu'on devienne plus fort que les éléments conjurés, plus fort que la haine, plus fort que la mort, certes ce n'est point ce que je conteste. Toutefois si de là il résulte une libération..., une suprématie [de l'âme sur la matière], c'est *au sens moral et spirituel, et non au sens physique des mots.* » On ne saurait mieux dire ; et ce qu'il y a de plus piquant, c'est que cette remarque est faite à M. Le Roy par un « ami » dont il se vante de n'être « séparé que par des nuances [3]. »

Mais où l'esprit de système fait le plus grand tort à M. Le Roy, c'est quand il veut établir que la foi est la cause *immédiate* du miracle, qu'elle produit celui-ci non pas en obtenant l'intervention de la toute-puissance divine, mais par sa propre vertu, par une reprise de possession de l'esprit sur la matière.

De cette affirmation étrange, M. Le Roy esquisse deux preuves, une preuve d'expérience et une preuve d'autorité.

Dans un raisonnement qui voudrait passer pour une induction scientifique, M. Le Roy remarque que parmi les circonstances variables qui accompagnent le miracle, la foi est toujours présente, « foi de l'agent, ou du miraculé, ou de la foule environnante. Là par conséquent, doit être cherché l'élément explicatif et générateur. » Déjà nous avons plus haut souligné le sophisme : *cum hoc, ergo propter hoc*, que recèle ce raisonnement. De plus, si M. Le Roy admet que la foi est la cause immédiate *explicative* du miracle, il doit nous dire pourquoi la foi très souvent désire avec ardeur des miracles, voire même des miracles de guérison corporelle, et cependant ne réussit pas à les produire : c'est même ainsi dans la majorité des cas. Or les mêmes causes produisent les mêmes effets : si la foi était vraiment la *cause* immédiate et explicative du miracle, elle devrait normalement le produire, ce qui est faux. Cette objection elle aussi a été faite à M. Le Roy par le P. Laberthonnière (p. 126) ; et M. Le Roy a trouvé plus commode de répéter sa thèse que de la défendre (p. 151).

La seconde preuve sur laquelle M. Le Roy étaie sa thèse de la « foi génératrice du miracle » est un appel à l'autorité de la Révélation. « Remarquez, au point de vue traditionnel, que je me borne ici à prendre au pied de la lettre les formules évangéliques : Aie foi et tu seras guéri ; — Qu'il te soit fait selon ta foi ; — Va, ta foi t'a guéri. Et j'ai cité ailleurs de nombreux textes où la foi est donnée comme la condition efficace du miracle : rappelez-vous seulement ce passage de l'Evangile selon S. Marc où il est parlé de la prédication infructueuse de Jésus à Nazareth : *Et non poterat ibi virtutem ullam facere... et mirabatur propter incredulitatem eorum.* » (p. 101).

Eh bien ! oui, tenons-nous-en à ce texte, puisque M. Le Roy nous y invite. Ce n'est pas la première fois que M. Le Roy le cite, et il avait reçu une réplique si péremptoire que nous n'aurions jamais soupçonné que notre auteur aurait l'audace ou l'inconscience de le produire encore. Avez-vous remarqué, cher lecteur, trois points de suspension au milieu du texte de S. Marc ? Oh ! que voilà des points bien placés ! Ils représentent un petit membre de phrase que M. Le Roy s'abstient prudemment de citer, mais qui se trouve tout de même dans l'Evangile, et que je vous livre, ami lecteur, sans aucun commentaire : « *Et non poterat ibi virtutem ullam facere,* NISI PAUCOS INFIRMOS IMPOSITIS MANIBUS CURAVIT ; *et mirabatur propter incredulitatem eorum.* » (Marc, VI, 5).

M. Le Roy se vante d'être en règle « au point de vue traditionnel » parce qu'il prend « au pied de la lettre » certains textes évangéliques. Mais le malheur est qu'ici encore la Tradition chrétienne a donné du rôle de la foi dans la production du miracle une explication que M. Le Roy prétérite — ce qui ne la supprime pas, — et qui le condamne. Tous nos lecteurs le savent, et nous l'avons déjà noté plus haut, la foi concourt à produire le miracle selon la doctrine traditionnelle non pas comme cause efficiente immédiate, mais comme cause méritoire, d'un mérite *de congruo* que Dieu veut bien accepter. La foi agit sur Dieu pour en implorer l'action toute-puissante ; elle n'agit point sur la matière, pour la faire rentrer sous la domination de l'esprit. La Tradition religieuse ne se contente donc pas de mettre la foi en relation avec le miracle ; elle nous dit de plus *quelle est la nature de cette relation*, et exclut par là les explications idéalistes tentées par M. Le Roy.

Ajoutons enfin que l'appel aux théories du subconscient en pareille matière ne nous dit rien qui vaille. Ce fameux « inconscient », qu'il soit « infraconscient » ou « supraconscient », ne devient le dépositaire de tant de richesses et de puissance religieuses que pour ceux qui admettent un agnosticisme rationnel analogue à celui qu'a condamné l'Encyclique *Pascendi*.

Non seulement la foi, selon M. Le Roy, produit le fait merveilleux, mais c'est elle qui le saisissant, s'en servant comme d'un signe et lui conférant sa propre vérité, le spécifie et en fait un vrai miracle, distinct des prestiges, et le rend ainsi discernable pour les croyants. Nous avons ici un exemple typique de la façon dont M. Le Roy, tout en gardant la terminologie de l'Eglise, réussit

[1] Cf. sur la dépendance des théories modernistes de la foi à l'égard des théories luthériennes, *Ami* 1913, p. 87 et suiv., 92 et suiv.

[2] *Bulletin de la Société franç. de Philos.*, mars 1912, p. 130 ss.

[3] *Ibid.*, p. 152.

à en retourner le sens comme on retourne un vêtement.

La preuve par le miracle, telle que la font valoir les théologiens catholiques dans leurs démonstrations apologétiques, comporte trois étapes. On établit d'abord que le fait merveilleux a bien réellement existé : *vérité historique* du miracle; on démontre ensuite qu'il est vraiment miraculeux, et que sa production ne peut s'expliquer que par une intervention spéciale de la puissance divine : *vérité philosophique ;* on démontre enfin que cette intervention est le sceau apposé par Dieu lui-même à l'authenticité d'une doctrine qui se dit révélée : *vérité relative*. Le caractère miraculeux du fait doit être pleinement démontré avant qu'on ne songe à le faire valoir comme preuve de l'origine divine d'une doctrine ; un miracle est miracle avant d'être preuve. Dans la démonstration apologétique catholique, le miracle sert à discerner la doctrine révélée ; si le miracle à son tour ne pouvait être discerné que par la doctrine, le cercle vicieux serait évident.

Mettons maintenant en regard les positions de M. Le Roy. Il admet comme nous la vérité historique au moins pour les miracles de guérison et leurs analogues. Mais quand on arrive à la vérité philosophique, à ce qui constitue le miracle et le distingue de tout ce qui n'est pas lui, c'est à la doctrine avec laquelle le miracle est mis en relation que M. Le Roy s'adresse pour en obtenir la « différence spécifique » qui manque encore à sa définition ; le vrai miracle pour lui, c'est celui qu'a produit une foi vraie.

Mais alors, dirons-nous, le miracle ne peut plus servir à discerner la vraie doctrine? — Pardon, répond M. Le Roy, le miracle reste un « signe, » un « argument ; » la vraie doctrine se révèle par lui, comme la parole trahit la présence d'un homme [1] ; le miracle n'est pas une froide signature que l'on découvre au bas d'un parchemin, dont on discute l'authenticité et par laquelle on établit en justice qu'un tel a pris tel engagement ; non : c'est la parole même de celui qui s'engage, entendue directement par celui auquel elle s'adresse. Le miracle n'est pas un signe étranger à la doctrine et qui vienne du dehors démontrer la vérité de celle-ci : le miracle c'est la vérité de la doctrine se manifestant elle-même à qui la cherche.

— Soit, répondrons-nous. Mais dans ce cas le miracle ne sert plus à rien : son rôle apologétique est fini. Puisqu'on ne pourra le distinguer du « prestige » qu'en vérifiant s'il est sorti d'une doctrine vraie, il ne pourra jamais appuyer efficacement la vérité de cette doctrine, d'où lui-même tire toute sa valeur. Prenons un exemple, qui rende sensible cette critique. J'entends sortir d'un fourré un cri inarticulé : il peut venir d'un homme, ou d'un animal quelconque : je n'ai rien perçu qui puisse me permettre de l'identifier. Est-ce avec ce seul élément que je pourrai juger qu'*un homme* est là et qu'il a crié? Nullement. Je pourrai, *par ailleurs,* me rendre compte que ce cri était humain en allant regarder qui l'a poussé ; mais encore un coup, par lui-même, ce son inarticulé n'était pas le *signe* de la présence *d'un homme*. De même, pour M. Le Roy, le fait miraculeux, par ses éléments physiques, ne se distingue point du prestige : pour savoir s'il y a un vrai miracle, il faut aller voir si la doctrine qui l'a émis est vraie ; dès lors le miracle est bien *le signe de la présence* d'une foi quelconque, d'une doctrine religieuse indéterminée ; il ne peut, sans pétition de principe, être *le signe de la vérité,* de l'authenticité, de l'origine divine de cette doctrine. Or son rôle en apologétique était précisément de servir à démontrer que telle doctrine était révélée ; nous avions donc raison de dire que le miracle tel que le définit M. Le Roy, n'est plus utilisable dans la démonstration catholique : il peut inviter l'observateur à rechercher *par ailleurs* si le catholicisme vient de Dieu, mais *par lui-même* il n'a pas de force probante.

Et c'est ce qu'a fort bien senti pour son compte M. Le Roy, qui, au début de la discussion, faisait à ses collègues cette déclaration, j'allais dire cette confidence (p. 88) : « En vous parlant du miracle, je ne viens pas esquisser devant vous quelque chose qui serait *à mes yeux* une apologie ou un fragment d'apologie : je ne viens pas vous proposer le miracle comme une preuve, comme un argument démonstratif. Et j'ai à cet égard une raison décisive de mon attitude : c'est que *ma foi personnelle ne doit rien au miracle*. Mes raisons de croire, je les dirai un jour et j'accepterai ensuite toutes les discussions qu'on en voudra faire. Mais j'ai le souci de ne produire que celles dont j'ai fait moi-même l'expérience, dont j'ai moi-même éprouvé la force ; et le miracle n'y figure pas. » M. Le Roy ne nie pas directement la force probante du miracle, ce qui le mettrait en contradiction ouverte avec le Concile du Vatican ; il reconnaît également avec franchise que le miracle a « un rôle apologétique légitime ou même, si l'on veut, nécessaire » *(ibid.)* ; il admet donc la preuve du miracle, mais... pour les autres ; quant à lui, « sa foi personnelle ne doit rien au miracle. » Pourquoi ? Ne serait-ce point parce que la notion qu'il s'est faite du miracle en l'étudiant « en philosophe » ne laisse effectivement au miracle aucune force probante ? Ne serait-ce point parce que le miracle, tel qu'il le conçoit « en psychologue, » n'est plus un « argument démonstratif, » mais une simple indication, une excitation, une orientation? (p. 107). Et dans ce cas, n'y aurait-il pas lieu de remarquer que M. Le Roy ne trouve point dans sa philosophie religieuse de quoi nous expliquer ce qu'admet la sincérité de sa foi catholique, savoir, que « le miracle a un rôle apologétique *légitime et même nécessaire ?* »

[1] Nous ne croyons pas trahir la pensée de M. Le Roy en lui prêtant ces comparaisons formellement exprimées par nous.

Par cette dernière question nous rejoignons la critique fondamentale que nous avons adressée plus haut à M. Le Roy. Le débat, au fond, est d'ordre philosophique. Si l'idéalisme issu du criticisme est une philosophie vraie, comme M. Le Roy le prétend, la peine qu'il se donne pour repenser nos dogmes est méritoire, et son effort, malgré les erreurs de détail, louable dans l'ensemble. Si au contraire, comme l'Eglise l'affirme dans son enseignement ordinaire, le criticisme et par conséquent l'idéalisme sont des systèmes faux, tout l'effort de M. Le Roy est vain, téméraire et dangereux.

Vous aviez donc bien raison, cher confrère, d'être en défiance. Le catholique instruit que vous avez rencontré n'est malheureusement pas un isolé; et c'est ce qui nous a déterminé à vous répondre un peu longuement. Que de semblables aberrations puissent se produire et trouver crédit, c'est un signe des temps où nous vivons, — et cela souligne une fois de plus la nécessité absolue pour les catholiques français de soutenir et d'amplifier l'enseignement *supérieur* des sciences philosophiques et religieuses.

Q. — 1° Un pénitent, après avoir confessé quelques imperfections commises depuis sa dernière confession (il se confesse tous les quinze jours), ajoute : « Je m'accuse aussi de tous les péchés de ma vie passée. » Le confesseur lui demande s'il s'est repenti des péchés de la vie passée ; il répond que non.

Que faire? La matière est douteuse ; elle serait suffisante avec les péchés de la vie passée, mais point de contrition de ces péchés. Le confesseur ne pourrait-il pas suivre l'opinion de Gury-Ballerini qui dit que pour les péchés de la vie passée déjà confessés la contrition virtuelle suffit? — Evidemment le confesseur se mettra à l'aise en excitant le pénitent à la douleur des péchés de la vie passée, mais parfois la chose offre des difficultés ; au moins le confesseur est gêné.

2° Il arrive assez souvent que des pénitents n'apportent qu'une matière douteuse. Ce cas est encore plus fréquent depuis que l'on est obligé de préparer à la première communion et d'exhorter à la communion fréquente des petits enfants.

Je donne l'absolution à tous les pénitents qui ont l'usage de la raison et je me base sur deux principes que je crois certains : *a)* Des péchés, tout le monde en commet, et la matière ne manque jamais. *b)* On n'est pas obligé de confesser *en détail* les péchés véniels ; le Concile de Trente n'impose pareille obligation que pour les péchés mortels. Donc pour un pénitent qui n'a pas commis de fautes graves, l'accusation générale : « Je confesse les péchés de toute ma vie, » offre la matière suffisante et nécessaire.

Reste la contrition ; je tâche d'aider mon pénitent à concevoir la douleur de tous ses péchés.

L'*Ami* m'approuve-t-il ?

R. — Ad I. Quand un pénitent n'accuse que quelques imperfections commises depuis sa dernière confession, il n'apporte certainement pas une matière suffisante pour l'absolution. En effet les imperfections, restant simplement imperfections, ne sont pas des péchés. Il est vrai que ces prétendues imperfections peuvent aussi être des péchés véniels et par conséquent plus que des imperfections, mais la chose n'est point sûre ; c'est donc alors une matière douteuse, dont le confesseur ne doit généralement pas se contenter pour donner l'absolution. Aussi le pénitent ajoute-il : « Je me confesse également de tous les péchés de ma vie passée. »

On peut se demander d'abord si cette accusation générale est matière suffisante pour l'absolution. Nous pouvons répondre que la chose est moralement certaine relativement à la validité de l'absolution, parce qu'il y a là accusation véritable d'un homme qui se reconnaît vraiment coupable devant son juge, et si celui-ci pouvait savoir d'avance par lui-même que cet homme avait péché, il sait maintenant de plus qu'il se reconnaît comme pécheur et qu'il soumet tous ses péchés aux clés de l'Eglise pour en recevoir le pardon par leur vertu propre. Aussi tous les théologiens reconnaissent que cette accusation générale est bien suffisante dans le cas de nécessité. Or ce n'est pas le cas de nécessité qui peut changer l'essence du sacrement, et ce qui suffit pour la validité dans le cas de nécessité doit suffire aussi en dehors du cas de nécessité.

On peut se demander en second lieu qu'est-ce qui est remis alors directement *vi clavium*. Nous pouvons répondre avec les théologiens que plus probablement sont remis directement *vi clavium* tous les péchés dont le pénitent se repent et qui sont soumis directement aux clés de l'Eglise sous la raison générale de péché ou d'offense divine ou de désobéissance à Dieu ; ou bien on peut dire encore au moins avec probabilité que sont remis directement les péchés que le confesseur est censé avoir pu percevoir selon leur espèce par les paroles du pénitent, la manière dont il se confesse, les circonstances ou la connaissance qu'il a déjà de lui.

Quant à la licité, il est au moins très probable, en dehors du cas de nécessité, que cette accusation générale : « Je confesse tous les péchés de ma vie, » ne suffit pas de soi pour recevoir licitement l'absolution, et ne doit pas non plus être regardée comme suffisante quand en dehors de là il n'y a que matière douteuse, parce que c'est contre la pratique ordinaire de l'Eglise, et contre la manière de procéder dans tout jugement. Mais il en serait tout autrement si le pénitent disait : « Je m'accuse de tous les péchés mortels de ma vie, ou de tous les péchés que j'ai commis contre le premier ou le second commandement de Dieu, ou contre la chasteté, par exemple, » parce qu'il y a là quelque chose de déterminé et de précis, et s'il ne le fait pas, le confesseur peut le lui faire faire par une interrogation, v. g. en lui disant : « Vous vous confessez en plus, n'est-ce pas, de tous les péchés les plus graves de votre vie passée contre la patience et la charité, ou contre le sixième commandement de Dieu? » Si le pénitent a déjà apporté une matière certaine et qu'il y ait seulement à craindre pour la contrition, comme rigoureusement il n'y a pas obligation de faire une autre accusation, le confesseur pourrait être plus large et accepter plus

facilement une accusation générale de tous les péchés de la vie, *ad cautelam*. Il serait bien mieux cependant de spécifier quelque chose comme nous l'avons dit tout à l'heure; ou bien, si le pénitent était bien connu du confesseur et se confessait habituellement à lui, le confesseur qui ne verrait en lui que de petites fautes dont il pourrait fort bien n'avoir pas une contrition souveraine, s'il n'accuse pas de lui-même d'autres péchés, pourrait fort bien lui dire à la fin : « Vous vous accusez encore, n'est-ce pas, des péchés oubliés et de tous les péchés passés de vos autres confessions, surtout des plus graves ? » ou encore l'habituer à accuser de lui-même une espèce de péché dont il serait sûr d'avoir un grand regret.

Notre cas se complique d'une autre difficulté. Le pénitent s'accuse bien de ses péchés passés, mais il avoue n'en avoir pas de regret. Or la contrition est une partie essentielle du sacrement de pénitence; on pourrait même dire que c'est tout ce qu'il y a de plus nécessaire pour recevoir le pardon de ses péchés, puisqu'aucun péché ne peut être pardonné sans contrition, tandis que bien des péchés peuvent être pardonnés sans confession, par exemple les péchés qu'on n'a pas le temps de confesser, les péchés oubliés, les péchés véniels, etc. — Nous admettons volontiers, nous aussi, que la contrition virtuelle peut suffire : mais qu'est-ce que la contrition virtuelle, sinon une contrition qui a existé réellement et actuellement auparavant et dont la vertu persévère encore dans l'âme, et dont il suffit par là-même de rappeler les motifs pour la faire revivre actuellement ? Or il ne paraît pas en être ainsi dans le cas présent. Cependant, quand le pénitent accuse ses péchés passés et avoue au confesseur qu'il n'en a pas de regret, ou qu'il n'a pas pensé à s'y exciter, nous ne comprenons pas qu'il puisse y avoir des difficultés pour le confesseur à l'y exciter, et même à l'exciter surtout à la contrition des péchés passés les plus graves; et même il nous semble que la plupart du temps au moins il suffira, avec l'aide de Dieu, de quelques paroles bien senties pour faire naître en lui cette contrition.

S'il y avait de vraies difficultés, ou si le confesseur s'apercevait qu'il ne peut inspirer au pénitent la contrition qu'il voudrait faire naître en lui, dès lors qu'il n'a accusé que des imperfections ou même des péchés véniels, et qu'il est certain qu'il n'est point en état de péché mortel, le plus simple de beaucoup et le mieux serait de le bénir simplement sans lui donner l'absolution, et de lui permettre les communions qu'il désire faire.

Ad II. Quand il s'agit de petits enfants, il peut arriver encore plus fréquemment qu'ils n'apportent au saint tribunal qu'une matière douteuse; alors, que faire ? Le premier principe sur lequel s'appuie notre correspondant, à savoir que tout le monde commet des fautes et que la matière ne manque jamais, est vrai en général. Nous disons *en général*, parce qu'il peut fort bien se faire qu'un enfant se confesse tout de suite (ou à peu près) après avoir atteint l'âge de raison suffisante pour pécher, et que cependant il n'ait pas encore péché. Mais pour pouvoir recevoir l'absolution il ne suffit pas que le pénitent ait péché, il faut encore qu'il se reconnaisse coupable et accuse au moins un péché réellement commis.

Quant au second principe : qu'on n'est point obligé d'accuser les péchés véniels en détail, il est parfaitement vrai. Mais il est vrai aussi que l'accusation générale de tous les péchés de sa vie n'est pas toujours suffisante pour la licité de l'absolution, ainsi que nous l'avons montré tout à l'heure. Cependant il est bon de donner l'absolution aux enfants au moins de temps en temps, ou même assez souvent : d'abord parce qu'il peut arriver que des enfants, par suite de monitions imprudentes de leurs parents, pour leur faire peur, commettent des péchés mortels là où il n'y aurait de soi que péchés véniels ou imperfections, et ensuite parce que la grâce de l'absolution peut avoir une heureuse influence sur l'âme des enfants. Mais alors il faut savoir tirer d'eux une matière réputée suffisante pour la validité et la licité de l'absolution, et aussi les préparer suffisamment à la contrition. — Si l'on n'en peut tirer qu'une matière douteuse ou une contrition douteuse, on pourra néanmoins leur donner de temps en temps une absolution conditionnelle, comme le reconnaît S. Alphonse, et même assez souvent, comme le dit Berardi. C'est d'ailleurs au confesseur, après avoir fait auprès de l'enfant tout ce qu'il peut faire moralement, à juger, selon les règles de la prudence chrétienne, s'il doit lui donner l'absolution absolument, ou conditionnellement, ou simplement la bénédiction.

Q. — Je connais plus d'un prêtre qui aimerait bien vous voir traiter la question de la contrition parfaite et imparfaite... Origine, relativement récente, de cette distinction.

R. — Transcrire ici le traité classique *De Contritione et Attritione ?* Vous n'y pensez pas ! On nous accuserait de manquer de copie, et Dieu sait si nos nombreux correspondants nous laissent craindre la disette sur ce point-là !

Est-ce une étude historique fouillée, bourrée de textes et de références à tous les siècles, à tous les docteurs de l'Eglise, qui ferait votre bonheur ? La chose serait plus neuve, moins vulgaire et moins classique en tout cas, et certainement intéressante. Mais, vous n'ignorez pas que c'est là un genre auquel, entre tous, il convient d'appliquer l'adage connu : *Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu.* Il ne faut s'y embarquer qu'avec la pensée d'être absolument complet, de ne rien laisser dans l'ombre, d'épuiser la critique intégrale de son sujet, sans quoi l'on passe pour mal informé ou insoucieux des détails, alors qu'aucun détail n'est à négliger. Dix numéros de l'*Ami* ne suffiraient pas à mettre au point tout le bagage historique d'érudition sacramentaire,

dogmatique et morale, que comporte la seule question de la contrition et de l'attrition pénitentielles. Une revue comme la nôtre, nous dirions bien une revue quelconque, parce que revue, et à périodicité intermittente, ne peut s'offrir le luxe d'un pareil étalage. C'est l'affaire d'ouvrages spéciaux, de sources, de monographies. Ne nous demandez pas l'impossible. Pour vous être agréable, nous allons à la fin de cette réponse vous dire à quels bons endroits vous pourriez puiser les renseignements qui vous intéressent, si vous avez le désir de creuser à fond le problème historique de la contrition-attrition dans ses rapports avec le sacrement de Pénitence.

En attendant, pour ne pas laisser totalement sans réponse directe votre question, voici un très court résumé de ce que doit savoir au moins là-dessus celui qui veut s'en tenir à une science classique moyenne du traité de la Pénitence ; et encore glisserons-nous, sans appuyer, sur les banalités qui se trouvent dans tous les catéchismes et livres quelconques de théologie morale.

Dans le sacrement de Pénitence il y a deux choses : la *part du sacrement* en tant que rite ou signe sensible significatif et productif de la grâce, et la *part personnelle du pénitent* en tant qu'il offre au rite la contribution humaine fondamentale (matière) qui doit en assurer l'objective efficacité.

Dans la part du pénitent se trouve essentiellement requis (soit comme *matière,* disent les Thomistes, soit comme condition *sine qua non,* disent les Scotistes) un acte libre de la volonté, l'acte de pénitence, par lequel elle rétracte *humano modo* la faute commise par elle auparavant *humano modo.*

Quelle que soit l'efficacité, automatique pour ainsi dire, *ex opere operato,* de la causalité purement sacramentelle, jamais elle ne peut suppléer à l'absence de cet acte de pénitence pour la rémission du péché. Autant dire qu'il est impossible à la toute-puissance de Dieu lui-même de ramener au bien une volonté humaine qui veut rester fixée au mal, de convertir un pécheur malgré lui, contre lui, sans lui, de *remettre* enfin son péché à une conscience qui, après s'être librement tournée vers la créature, ne s'en détournerait pas pour librement se tourner, par mouvement *humain* contraire, vers la fin dernière, vers Dieu, qu'elle avait abandonné.

Donc, au sacrement de pénitence il faut de toute métaphysique et indispensable nécessité que le pénitent apporte préalablement le concours de son regret *de præterito* avec, au moins implicitement, la bonne disposition de prolonger ce regret dans l'avenir par son bon propos *de futuro.*

L'Ecriture, Ancien et Nouveau Testament, est pleine de textes où est à chaque instant affirmée cette nécessité de la pénitence *ex parte peccatoris* pour obtenir de Dieu miséricorde et pardon.

Peu importent les mots, quand les idées sont claires. Le terme « contrition » par lequel on désigne scolastiquement l'*acte de pénitence* dans son acception essentielle, peut être, comme tel, d'emploi relativement récent (on ne le trouve guère dans sa signification précise actuelle avant le XII^e siècle). Ainsi en est-il de beaucoup d'autres termes introduits sur le tard dans la langue officielle didactique de la théologie, et dont le contenu, cependant, a traditionnellement traversé tous les âges chrétiens sous des formes équivalentes. Le terme *attrition,* à peu près contemporain de son relatif *contrition,* n'est pas non plus en usage dans la langue patristique. Mais personne, en dehors de la controverse protestante, ne conteste que la réalité désignée par ces mots, l'exercice de la vertu de pénitence *post culpam,* ne soit aussi ancienne que l'Eglise, ou pour mieux dire, aussi ancienne que le péché humain personnel sur la terre.

Ceci, pour répondre d'un mot à une objection, simplement esquissée par notre correspondant. A cette proposition : La contrition est d'importation récente dans la dogmatique de l'Eglise, un scolastique opposerait la distinction que voici : *quoad verbum,* conc.; *quoad rem,* nego. Et la réponse serait suffisante, historiquement certaine et péremptoire. Passons.

Mais, si la contrition est un élément personnel absolument requis *ex parte pœnitentis* pour que le sacrement produise son effet sanctificateur, comment faut-il entendre pratiquement cet acte de pénitence ? Quelle intensité, quels motifs, quelles caractéristiques propres enfin doit-il avoir pour remplir son rôle essentiel en présence de l'absolution sacerdotale ?

De très bonne heure, dès les origines de la systématisation scolastique de la doctrine chrétienne, l'accord s'est fait sur les notes bien connues : la contrition, pour coopérer utilement au rite sacramentel, doit être : *vraie* (interne, sérieuse, acte humain), *formelle* (ratione ipsius peccati), *surnaturelle* (dans son principe et dans ses motifs), *universelle* (en matière « nécessaire »), *sincère* (dans son bon propos *affectif* quant à l'avenir).

Il y aurait bien par ci par là quelques controverses de détail à relever à propos de ces notes générales. Tous les manuels s'en occupent. On peut les consulter. Rien, en tout cas, de sérieusement embarrassant jusqu'ici.

Reste le point, beaucoup plus difficile, de la distinction fameuse : contrition parfaite et contrition imparfaite, ou, en donnant à ces deux mots leur pleine signification opposée : *contrition* et *attrition.* Nous avons touché déjà en passant le problème historique de leur apparition relativement tardive dans la technique de la langue théologique. Il convient d'insister un peu sur les caractéristiques de leur exacte notion et de leur nécessité par rapport au sacrement de Pénitence.

Par contrition parfaite on a toujours entendu, ou à peu près, la contrition *ex motivo puræ cari-*

tatis in Deum, c'est-à-dire l'acte de pénitence, « *animi dolor et detestatio de peccato,* » comme dit le Concile de Trente, appuyé sur le mouvement de charité qui ramène intégralement l'âme à son Dieu, auparavant abandonné, et trouve dans cet amour *désintéressé* la raison du chagrin que lui cause son péché passé, en tant qu'il a été une ingratitude, un outrage à Dieu, un attentat ou contradiction sacrilège à son infinie bonté. Rien donc des motifs humains, ou d'ordre inférieur, dans la contrition ; ce n'est pas la crainte de l'enfer qui l'inspire, ni la considération de la laideur morale du péché, ou des peines temporelles dont le punit parfois la providentielle justice du Très-Haut. Telle, la douleur d'avoir contristé un ami uniquement parce que c'est un ami.

Dans l'attrition ou contrition imparfaite, au contraire, les motifs d'ordre inférieur sont seuls à la base du mouvement de repentir. Ils doivent, sans doute, rester surnaturels, empruntés donc à des considérations touchant l'ordre de la foi révélée et de la grâce ; mais ils procèdent néanmoins de source moins haute et moins pure que la contrition, c'est-à-dire, d'un sentiment *intéressé* de crainte ou d'espérance. Pour préciser et résumer tout d'un mot pratique, qui n'est pas exclusif, mais peut passer pour type de tous les autres, ils procèdent, généralement du moins, de la crainte de l'enfer.

On voit assez la différence : avec la contrition le cœur repentant s'oublie, s'anéantit, passe outre à ses intérêts compromis par le péché, ne cherche ni à éviter un châtiment, ni à profiter d'un bienfait ; il a conscience d'avoir blessé son ami, le bon Dieu, et voilà ce qui l'afflige ; il ne lui demande rien que de lui pardonner sa faute et de lui permettre de l'aimer encore.

Avec la seule attrition, Dieu, il est vrai, est remis à sa place d'excellence, au-dessus des créatures qu'on avait osé lui préférer dans un moment d'aberration morale. Mais, pourquoi ? ou plutôt quel processus psychologique a amené la conscience à ce point-là ? C'est la crainte, ce n'est pas l'amour. C'est la crainte, disent nos théologiens, *simpliciter servilis,* et non pas cette autre espèce « immorale » de crainte dite *serviliter servilis,* qui ne s'abstient du mal ou ne fait semblant de le regretter qu'à cause du coup de bâton qui menace, avec la secrète volonté de continuer, si le bâton n'était pas là, donc sans *repentir* sincère, mais avec *affection* persévérante *ad peccatum.* La crainte simplement servile a bien encore quelque chose de servile, si l'on veut conserver le mot, pareil sentiment étant plutôt le fait des *servi* que des *domini* , mais c'est un simple point de départ, ou mieux un point d'appui duquel l'âme, émue par les conséquences pénales de son péché, s'élève à la considération de sa vilenie en tant qu'il est désordre moral et offense à la loi de Dieu, le regrette, le déteste, s'afflige de la situation mauvaise où l'a mise le fait de l'avoir commis, s'en repent efficacement pour le passé avec intention conséquente de n'y plus retomber dans l'avenir.

Telle est la distinction classique de la contrition et de l'attrition. De bonne heure la question s'est posée, parmi les vieux scolastiques, de savoir laquelle de ces deux formes de l'acte de pénitence était requise pour le sacrement. Pierre Lombard (IV *Sent.*, d. 18, n. 4), S. Bonaventure (IV *Sent.*, d. 18, a. 2, q. 1) et, longtemps encore après, leurs échos affaiblis, G. Biel (IV *Sent.*, d. 16, 18), Cajétan (In III p., q. 84, a. 1) et aussi, quoique avec de fortes atténuations, Soto *(De nat. et gratia,* l. II, c. 15), opinaient pour la contrition parfaite, alors que prenaient résolument position en sens contraire pour la suffisance de l'attrition, S. Thomas (IV *Sent.*, d. 22, q. 2, a. 1 ; *Summa theol.*, Suppl., qq. 10 et 18, a. 1), avec Duns Scot (IV *Sent.*, d. 14, q. 5, a. 3) et, en masse, tous les suivants de leurs écoles respectives.

Déjà commune dans l'enseignement théologique depuis longtemps, cette seconde opinion a été authentiquement, comme on sait, adoptée par le Concile de Trente (sess. XIV, c. 4). La première, du reste, avait de bonne heure succombé sous le poids écrasant de l'argument que voici : La contrition parfaite suffit à elle seule à remettre les péchés ; le sacrement dès lors resterait, sous ce rapport, inopérant, il arriverait trop tard, si on la réclamait comme condition préalable de l'absolution. Ce point de doctrine est donc fixé de façon absolument définitive, avec conséquence d'accord unanime de tous les théologiens.

Il n'en va pas tout à fait de même à propos d'une question secondaire, derrière laquelle les héritiers plus ou moins conscients des vieux *contritionistes* ont essayé d'abriter leurs tendances à la sévérité en ce qui concerne les dispositions à exiger du pénitent. On s'est donc demandé, surtout à l'occasion des controverses casuistiques du XVIIe siècle, si l'attrition devait comporter ou ne comporter pas un commencement au moins d'*amour de Dieu.*

Là-dessus, grosse et longue discussion, qui n'est pas encore à l'heure actuelle absolument tranchée, au moins par l'autorité officielle du magistère de l'Eglise. Déjà, un siècle après les luttes épiques des théologiens de Louvain avec les théologiens jésuites, S. Alphonse déclarait *commune* de son temps la résolution négative du problème. Un décret d'Alexandre VII (1667) était, il est vrai, intervenu pour mettre la paix entre les adversaires, sans vouloir se prononcer sur le fond de la question. Mais le but manifeste du décret était d'interdire les violences de la polémique, les censures de notes théologiques injurieuses, rien de plus. Les contritionistes n'en pouvaient tirer argument en leur faveur. Et, en fait, malgré la brillante défense de Juénin, Habert, Pallavicini, Billuart, Christian Wolf, etc., on peut dire que le sentiment des *attritionistes,* qui ne réclament aucun acte de charité initiale dans l'attrition

sacramentelle, a été une doctrine très généralement admise dans l'enseignement théologique. Elle peut être aujourd'hui considérée comme certaine, quoique librement discutable encore, puisque l'Eglise ne s'est pas formellement prononcée.

Enfin, reste à mentionner une question de troisième ordre, relative toujours à l'attrition, beaucoup plus largement discutable. On sait que, parlant de la charité ou amour de Dieu, les théologiens en distinguent deux sortes différentes : l'*amour de charité* pure ou de bienveillance, et l'*amour d'espérance* ou de concupiscence. Le second est *intéressé*, cherche son propre bien dans la complaisance en Dieu, alors que le premier est désintéressé, purifié de toute considération d'utilité personnelle.

Il est de doctrine commune que l'amour de *charité* n'est pas requis dans l'attrition, c'est entendu ! Mais, faut-il en dire autant de sa nuance dégradée, l'amour d'espérance ? De bons auteurs ne le pensent pas. Ils veulent, comme minimum de *conversio ad Deum*, ce degré de charité inférieure, sinon comme acte à part et formel, au moins à l'état implicite, en ce sens que tout bon acte surnaturel d'attrition comprend, malgré tout, en soi, virtuellement, l'espérance incluse du bien surnaturel que vaudra au pécheur son repentir et le pardon de sa faute.

Nous ne décidons rien, ne voulant être ici que simple narrateur. On nous permettra toutefois de remarquer que, à notre avis, cette formule est de nature à supprimer à peu près complètement la controverse, en mettant d'accord les opinions opposées. Si l'on peut, en effet, concevoir très bien la pénitence sans acte proprement dit d'amour de Dieu, il semble, par contre, impossible de l'imaginer absolument vide de tout mouvement d'espérance ; et puisqu'on accorde que ce mouvement peut n'être point requis comme séparé du mouvement d'attrition, mais qu'il s'y trouve au moins implicitement contenu (et, en fait, presque toujours explicitement, ce qui ne gâte rien, au contraire), on ne voit pas ce que les tenants de l'opinion négative auraient à réclamer encore pour se déclarer satisfaits.

Mentionnons, pour finir ce simple résumé, la doctrine, communément admise aujourd'hui parmi les théologiens, d'après laquelle l'attrition suffit à la rémission indirecte des péchés mortels, même avec les sacrements des vivants (la déclaration ultérieure des péchés ainsi remis restant obligatoire pour une prochaine confession régulière), à la condition, bien entendu, que le sujet soit de bonne foi, c'est-à-dire se présente à la Confirmation, à l'Eucharistie, etc., avec la persuasion pratique d'être en état de grâce, alors qu'en réalité il a la conscience chargée d'un ou plusieurs péchés mortels, non encore confessés, ni absous [1].

---

[1] A consulter pour la partie scolastique ancienne : Suarez, *De Pœnitentia*, (t. 22, éd. Vivès) ; un bon moderne dans le même genre : De Augustinis, Pesch, Palmieri, Billot *(De Pœnitentia)* ; — pour la partie historico-critique, le *Dict. de Théologie* de Vacant-Mangenot aux mots : *Absolution*, *Attrition*, *Contrition*.

Q. — L'Ordinaire peut-il, après avoir approuvé un indult d'oratoire privé, accordé sur sa demande à un prêtre du diocèse :

1° Exiger que l'indult demeure dans les archives de l'évêché ?

2° Remplacer le susdit indult par une formule qui doit être, sous peine de retrait de l'oratoire, renouvelée chaque année moyennant une taxe ?

3° Dans le cas où cette pratique constituerait un abus, à qui s'adresser pour le faire cesser ?

4° L'indult ne permettant que la célébration d'une messe par jour, un prêtre de passage, v. g. un religieux, jouissant chez lui de l'oratoire privé, pourrait-il célébrer, quand bien même l'indultaire aurait déjà célébré ou voudrait célébrer ? — Au cas où une permission serait nécessaire, à qui la demander ?

R. — Ad I. L'indult obtenu par un *particulier* qui en a payé les frais, appartient à l'indultaire ; l'évêché ne peut qu'en prendre une copie pour la garder dans les archives, à moins d'une permission spéciale de la personne intéressée. De fait, il s'agit ici d'une affaire *personnelle*, et non d'une question *diocésaine*.

Ad II. D'après les renseignements donnés par les canonistes, l'indult de l'oratoire privé est adressé à l'évêque du diocèse où se trouve la chapelle à autoriser *in forma mixta*, c'est-à-dire que la grâce est *accordée*, mais l'évêque doit *vérifier si les conditions sont remplies*.

Le rôle de l'évêque a été spécifié par Benoît XIV dans la constitution *Magno cum animi* du 3 juin 1751 : « *Inspiciendi gratia num decens et apte* compositum et num aliquid eorum quæ necessaria sunt desit. »

L'Ordinaire doit donc examiner si les conditions imposées par le droit commun sont vérifiées ; il en est de même des autres qui auraient pu être insérées spécialement dans le bref.

Quand toutes les conditions sont réalisées, l'évêque doit mettre à exécution le rescrit dans toute sa teneur, sans qu'il lui soit possible de le restreindre ou de le modifier.

L'oratoire approuvé, l'évêque n'a plus le droit de le visiter, à moins que des renseignements sérieux ne lui fassent connaître quelques infractions subséquentes aux lois de l'Eglise. Dans ce cas, il peut l'interdire *temporairement* jusqu'à ce que tout soit remis en ordre.

Bien que l'indult porte ordinairement la clause : « *Ac de ipsius Ordinarii* licentia et arbitrio *duratura*, » l'évêque ne peut pas, à son gré, retirer la grâce accordée par le Saint-Siège, mais seulement fermer la chapelle si les clauses du bref viennent à être violées. Ainsi l'a déclaré plusieurs fois la S. C. du Concile [1].

Mgr Battandier, dans le passage consacré aux oratoires privés et à la procédure à suivre pour les obtenir, ne parle que d'une taxe à verser une fois

[1] Pallottini, v° *Oratorium*, n. 41, 42, 45. — Duballet-Tachy, *Traité des Choses ecclésiastiques*, n. 197-230. — Ferraris, v° *Oratorium*, n. 23. — Gasparri, *Tractatus de Eucharistia*, c. III, p. 164, n. 234. — Parayre, *Les chapelles, oratoires...*, sect. I, ch. III, n. II, VI.

pour toutes, et des honoraires de l'agent. Il s'ensuit donc que les chancelleries épiscopales n'auraient aucun droit à se faire verser une taxe chaque année pour la rénovation du privilège, qui persiste par lui-même en dehors de toute intervent n épiscopale[1].

Ad III. Les canonistes cités reconnaissent à l'indultaire le droit de recourir à la S. C. des Rites dans les cas de difficultés avec l'administration épiscopale sur le sens de l'indult. La question du versement annuel d'une taxe rentre dans les difficultés dont nous parlons, dans le cas où l'administration, mise au courant de la doctrine des canonistes contemporains, croirait pouvoir continuer une pratique contraire.

Ad IV. On ne peut dire qu'une messe chaque jour dans les oratoires privés : « *Unam* missam pro *unaquaque die,* » porte le rescrit. C'est d'ailleurs le droit commun depuis le décret de Clément XI du 15 décembre 1703 : « Il est défendu, y est-il dit, aux religieux, aux prêtres et même aux évêques de célébrer dans un oratoire domestique, quand déjà l'on y a dit une messe dans la matinée. »

D'après les auteurs les plus sérieux, il y a, même en l'absence de mépris, faute grave à transgresser cette défense.

Cependant, on pourrait demander cette permission à la S. C. des Rites, de laquelle émane l'indult.

Q. — Pour qui a lu Mgr Chardon[2], les anges tiennent une bonne place dans la vie de l'homme. Veuillez nous dire ce que vous pensez de la *Couronne angélique* ou chapelet de S. Michel.

R. — Nous pensons, comme vous, que les anges occupent une place importante dans la vie de l'homme ; c'était aussi l'opinion de Pie IX quand il a approuvé et enrichi d'indulgences, le 8 août 1851, par décret de la S. C. des Rites, le *Chapelet angélique en l'honneur de saint Michel archange et des chœurs célestes.*

1° *La couronne angélique.* — Pour réciter la Couronne angélique, il faut se servir du chapelet spécial des saints anges qui, par disposition particulière de Pie IX, en date du 4 février 1877, doit être bénit par les prêtres ayant obtenu le privilège de bénir les couronnes, médailles, etc. et d'y attacher les indulgences *apostoliques.*

Le 23 août 1861, Pie IX a autorisé les prêtres pouvant recevoir dans la *Confrérie des Ames du Purgatoire* de *Sta Maria in Monterone* et dans les autres associations qui lui sont agrégées, à indulgencier le chapelet angélique en faveur des membres de la confrérie[3].

Aucune formule spéciale n'est requise pour la bénédiction : le signe de la croix suffit.

2° *Les indulgences de la Couronne angélique.* — *a) 7 années et 7 quarantaines* chaque fois qu'on la récite ; — *b) 100 jours* chaque jour, si l'on porte sur soi cette couronne ou si l'on baise la médaille à l'effigie des saints Anges qui s'y trouve attachée ; — *c) indulgence plénière* une fois le mois, à ceux qui récitent *quotidiennement* la couronne ; conditions : confession, communion et prière aux intentions du Souverain Pontife ; — *d) indulgence plénière* aux mêmes conditions, aux fêtes de l'Apparition de S. Michel (8 mai), de la Dédicace du saint Archange (8 septembre) ; de saint Gabriel (18 mars); de saint Raphaël (24 octobre) ; et des saints Anges gardiens (2 octobre)[1].

3° *La formule du chapelet angélique.* — Elle comprend neuf salutations, précédées chacune d'un *Pater* et de trois *Ave Maria.* Dans chacune des salutations, on demande une grâce particulière, par l'intercession de saint Michel et d'un chœur des anges.

Viennent ensuite, pour terminer, une antienne à S. Michel archange et une oraison, toutes deux assez longues[2].

[1] *Annuaire pontifical,* 1900, p. 612.
[2] *Mémoires d'un Ange gardien,* 1 vol., 2 f. ; *Mémoires d'un Séraphin,* 2 vol., 5 f. ; *L'Ange et le Prêtre,* 1 vol., 2 f. ; Paris, Lethielleux.
[3] *Rescripta auth.,* n. 402.

[1] *Raccoltà,* n. 210.
[2] En voir le texte, avec celui des salutations, dans Beringer, *Les Indulgences,* t. I, 3e édit., p. 522.

LITURGIE

Q. — 1° Peut-on exposer le Saint-Sacrement toute une journée avec deux cierges en cire et quelques-uns en stéarine ?

2° Peut-on donner la bénédiction du Saint-Sacrement sans luminaire en cire et avec seulement deux candélabres à trois branches ayant chacun trois cierges en stéarine ?

3° Dans la négative, que faire en conscience ?

R. — Ad I et II. On ne peut sans faute se contenter de deux cierges en cire, auxquels on joindrait des bougies de stéarine, pour garder le Saint-Sacrement exposé la journée. Il n'est pas davantage permis de donner la bénédiction sans cierges de cire et avec seulement, mis sur l'autel, six cierges de stéarine placés sur deux candélabres à trois branches.

C'est aux Ordinaires à fixer selon les décrets le nombre de cierges requis à cet effet : « Ad Ordinarium, servatis decretis. » (S. R. C., 30 juillet 1910, n. 4257, ad IV). Malgré la coutume contraire, on ne peut tolérer l'emploi des cierges de stéarine à l'autel de l'exposition ou pour la bénédiction, quand même ceux de cire prescrits par le droit seraient au complet. *(Ibid.,* ad V).

Ad III. Voyez ce que nous avons dit l'an dernier, p. 448.

Q. — Un de mes confrères prétend que si, au *Credo* de la grand'messe, le peuple ne fait pas la génuflexion avec le prêtre quand celui-ci récite *Et incarnatus est* à l'autel, il doit se mettre à genoux quand le chœur chantera ces paroles. Nous suivons l'usage contraire, sauf à Noël et à l'Annonciation. Sommes-nous dans l'erreur ?

R. — Votre usage est conforme au droit liturgique et vous n'êtes pas tenu de le modifier. Le